ÜBER

DAS

ERSTE BUCH

DER

ETHIK DES SPINOZA.

INAUGURALDISSERTATION

VON

HERM. WEISE, DR. PHIL.

SALZWEDEL.

BUCHDRUCKEREI VON HERM. ROBOLSKY.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553624_0107

Einleitung.

Kurze Geschichte der Kritik

des

Spinozismus.

Spinozas Lehre hat seit ihrem ersten Bekanntwerden bis auf unsere Tage begeisterte Anhänger und erbitterte Feinde gehabt; doch ist wohl von jeher die Zahl der Gegner grösser gewesen als die der Freunde. Neben Ludwig Meyer, Glasemaker und Jarrig Jellis, welche durch Herausgabe und Uebersetzung der nachgelassenen Schriften Spinozas ein grösseres Publikum mit den tiefsinnigen Sätzen ihres Meisters bekannt machten, dürfen nur wenige Männer als nennenswerthe Schüler Spinozas angesehen werden. Dagegen war die Zahl der ersten Gegner eine grosse. Der Prediger Vateler zu Haag, der Professor Regnier de Mansfeld zu Utrecht, der Mystiker Poiret, der Skeptiker Bayle, der Cartesianer Wittich und viele Andere finden sich in den Reihen der Gegner. Selbst Leibnitz schrieb eine Kritik der Spinozistischen Sätze, welche lange im Staube der hannoverischen Bibliothek verborgen, erst im Jahre 1854 ihre Auferstehung feierte. Sie wurde unter dem Titel: „Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz" von Foucher de Careil veröffentlicht.

Bald war es gelungen, das System des Spinoza derartig in den Hintergrund zu schieben, dass zur Zeit der Herrschaft der Wolfisch-Leibnitzischen Philosophie ausser den Fachgelehrten — Wolf selbst übersetzte die Ethik und gab zugleich mit der Uebersetzung eine Widerlegung heraus — sich fast Niemand eine genügende Kenntniss des Spinozismus erwarb.

Erst als Lessing Jakobi gegenüber erklärt hatte, dass das Spinozistische System das einzig consequente sei, und als deswegen ein heftiger Streit zwischen Jacobi und Mendelsohn ausgebrochen war, welcher letztere Lessing nicht für einen Spinozisten gelten lassen wollte, wurde die Aufmerksamkeit auf den schon längst vergessenen Spinozismus wieder hingelenkt.[1]) Als nun ungefähr um dieselbe Zeit Kant mit seinen epochemachenden Werken der Philosophie neue und gewaltige Anregungen gab, begann man auch der Philosophie Spinozas ein sorgfältigeres Studium zu wid-

men. Männer dieser Zeit, welche sich mit Spinozas System ernstlich beschäftigten, reproduzierten den Spinozismus in einer ihrer Zeit angemessenen Form, gestalteten ihn um und benutzten ihn so als Grundlage zu einer etwas modifizierten Weltanschauung, oder sie suchten ihn auch zu bekämpfen und zu widerlegen. So gehört zu den Reproductionen Heydenreichs Buch: „Natur und Gott nach Spinoza". Jacobis „Briefe über die Lehre des Spinoza" sind gleichfalls hierher zu rechnen. Mendelssohn bemühte sich ferner, durch gewisse Umänderungen den Spinozismus mit der Wolfisch-Leibnitzischen Philosophie in Einklang zu bringen[2]), und Herder suchte in seiner Abhandlung überschrieben: „Gott" Spinozas Lehre als einen Theismus zu deuten. Die obengenannten Männer, welche Spinozas Lehren reproduzierten, waren jedoch durchaus nicht von der Wahrheit derselben überzeugt. Heydenreich z. B. widerlegte in seinem Werke: „Philosophie der natürlichen Religion" die Fundamente des Spinozismus vom Standpunkte des Kriticismus aus, und Jacobi machte gegen Spinoza den Standpunkt des Glaubens und unmittelbaren Wissens geltend.

Bedeutender jedoch für die ganze Philosophie wurde Spinozas System während der Blüthe der Philosophien Schellings und Hegels. Da ein Grundgedanken dieser beiden Philosophen, dass eine intellectuelle Anschauung die höchste Wahrheit offenbare, schon bei Spinoza zu finden ist, welcher auch ausserdem mehrere Anknüpfungspunkte für die neuen von diesen Männern verbreiteten Lehren bot, so darf es uns nicht Wunder nehmen, unter den Anhängern der genannten Philosophen auch zahlreiche Gönner des Spinozismus zu finden. Die von ihnen verbreitete Begeisterung für Spinoza griff weiter um sich und erfasste auch zugleich die Schöpfer und Anhänger andrer von Schellings und Hegels Philosophie abweichender Doctrinen. So ruft Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion" an einer Stelle aus: „Opfert mit mir ehrerbietig den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist; das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelt er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdiger Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht!"

Grosses in der That muss sich finden in einem System, welches einen Schleiermacher zu so überschwänglichen Lobsprüchen veranlassen konnte. Sollte aber doch nicht vielleicht die Bewunderung allzu grossmüthig neben dem unzweifelhaft Wahren, was es enthält, das Falsche und Unrichtige übersehen haben?

Die ersten Gegner des Spinozismus gingen meist von theologischen Voraussetzungen aus. Ihr Kampf war daher, wie es hierbei zu geschehen pflegt, ein gehässiger. Bezeichnend ist, dass unter einem Gemälde des Spinoza steht: „signum reprobationis in vultu gerens": „das Zeichen der Verwerfung auf der Stirne tragend."

Göthe sagt dazu: „Der Kupferstich ist allerdings erbärmlich schlecht und eine vollkommene Fratze; es mussten mir hierbei jene Gegner einfallen, die irgend jemand, dem sie misswollen, entstellen, um ihn dann als Ungeheuer bekämpfen zu können“.[3])

War nun die erste Phase der Gegnerschaft, wenn auch nicht durchgängig, doch im Allgemeinen derartig, wie es Göthe zuletzt andeutet, so war in der Zeit, in welcher man sich von Neuem mit Spinoza beschäftigte, von einer entschiedenen Opposition wenig zu spüren. Spinozas System erschien vielmehr unwiderleglich, wenn man ihm seine Fundamentalsätze zugäbe. Man glaubte also eine Widerlegung nur von einem andern Standpunkte aus zu Stande bringen zu können. Diesen Character hat im Ganzen die zweite Phase der Gegnerschaft. Als aber in unsrem Jahrhundert mit dem mächtigen Emporblühen der Philosophien Schellings und Hegels und verwandter Richtungen eine bis ins Unbegrenzte gehende Verehrung Spinozas mit emporwuchs, wurde die Gegnerschaft naturgemäss auch eine energischere. Herbart in seiner Metaphysik war es, welcher durch eine vernichtende Kritik der Ontologie und Kosmologie Spinozas eine dritte Phase der Gegnerschaft inaugurierte, welche darin besteht, dass ohne Vorurtheile die Sätze des Spinoza nach ihrer Gültigkeit geprüft werden, und dass Alles von ihnen verworfen wird, welches sich nicht vor dem Forum der Vernunft als widerspruchslos und möglich rechtfertigen lässt.

Auf diesem Wege folgten die Schüler Herbarts ihrem Meister nach, und Thomas[4]), Zimmermann[5]), Thilo u. A. suchten in ihren hierauf bezüglichen Abhandlungen den wahren Werth des Spinozismus festzustellen. Gleichwohl ist eine ins Einzelne der Spinozistischen Sätze und Demonstrationen eingehende Kritik etwas verhältnissmässig Seltenes. Ueberweg, welcher in dieser Beziehung in die Fusstapfen Herbarts getreten ist, hat sich in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie das Verdienst erworben, die logischen Fehler, welche Spinoza in den ersten Sätzen der Ethik begangen hat, einzeln aufzudecken, doch hat er natürlich auf eine genauere Ausführung wegen des Characters, welchen ein Grundriss haben muss, verzichten müssen. Die folgende Abhandlung wird in der Weise Ueberwegs, doch etwas ausführlicher und eingehender das ganze erste Buch der Ethik, welches Spinozas Lehre von Gott enthält, behandeln.

Vorbemerkungen.

§. 1.

Bevor ich zur Lösung der eigentlichen Aufgabe schreite, werden einige Andeutungen über die Hauptbegriffe Spinozas nicht unangemessen

erscheinen. Gott, Natur und Substanz machen das Centrum des Spinozistischen Philosophierens aus. Es sind zwar keine neuen Begriffe; sie waren schon lange Objecte der Speculation gewesen, doch ist es für das Verständniss des Spinoza wichtig, zu sehen, in welcher Weise sie von seinen Zeitgenossen aufgefasst wurden. Was zunächst die Idee Gottes betrifft, so wurde die Existenz Gottes keineswegs in Frage gestellt; wohl aber glaubte man von vielen Seiten, dass die Existenz Gottes nicht bewiesen werden könne. Cartesius, dessen Streben überall auf Gewissheit ging, vermochte sich jedoch bei einem so negativen Resultate nicht zu beruhigen. Er suchte nach Beweisen und glaubte mehrere gefunden zu haben, von welchen ihm der ontologische als der wichtigste galt, welchen er an die Spitze stellte. Der ontologische Beweis beruht aber auf der durchaus falschen, von Kant schon widerlegten Lehre, dass das Sein eines Dinges eine Eigenschaft wäre, während es doch die Position des Gegenstandes, und zwar mit Ausschluss jeder Negation und Relation bedeutet. Deswegen kann die Existenz auch nicht zu den ewigen Wesenheiten der Dinge hinzutreten und deswegen kann es auch keine Grade der Realität geben. Mit dem ontologischen Beweis nahm Spinoza jedoch die eben angedeuteten fehlerhaften Ansichten in sein System hinüber, welche ihm allerdings für die Lösung seines Grundproblems, die Einheit Gottes und der Welt nachzuweisen, sehr wesentliche Dienste leisteten.

Der Begriff der Natur war durch die Entdeckungen des Kopernikus zum Begriffe des Weltalls erweitert worden, dessen Unendlichkeit die Geister hinriss und pantheistischen Anschauungen näher brachte. Die Unendlichkeit der allumfassenden Natur und die Unendlichkeit, welche man von Gott zu prädicieren gewohnt war, wurden immer mehr mit einander verwechselt, und so wichen die Grenzen zwischen Gott und Natur soweit zurück, dass sie nicht mehr genau erkannt werden konnten. Giordano Bruno verräth noch ein Schwanken zwischen Pantheismus und Supranaturalismus. Bald schien ihm Gott mit der Welt eins zu sein, bald meinte er, dass durch den Glauben und eine übernatürliche Erleuchtung die Existenz eines jenseit der Natur befindlichen Gottes dargethan werden könne. Soweit Spinoza von Giordano Bruno abhängig ist, d. i. in den ersten Stadien seiner Entwickelung, können wir dasselbe auch bei ihm beobachten. Zur Entschiedenheit, zum vollständigen Pantheismus gelangte er erst in der Ethik, obwohl sich auch hier hin und wieder theistische Elemente entdecken lassen.

Von gewichtiger Bedeutung wurde auch der Begriff der Substanz und des Modus, welchen Spinoza überkam. Die Scholastiker definierten die Substanz als „ens quod per se subsistit et sustinet accidentia“ und „ens quod non est in alio tanquam subjecto“; denn die essentialia, welche das Subject ausmachten, existierten „non praesuppositis aliis“, wohingegen die Attribute und Modi „non nisi praesuppositis aliis“ existieren.

Mit dieser Erklärung werden offenbar die Substanzen bereits für

ewige, nothwendige, unbedingte Wesen erklärt; denn das, was sich auf kein anderes Ding bezieht, welches kein andres Ding voraussetzt, kann nur ein ewiges Wesen sein, da jedes Endliche anderes Endliche zu seiner Voraussetzung hat. Wir sehen, dass sich die scholastische Definition hauptsächlich dadurch von Spinozas Substanzlehre unterscheidet, dass es nach ihr mehrere Substanzen geben kann, während Spinoza nur eine annimmt.

Cartesius, von welchem Spinoza zwar nicht zuerst den Begriff der Substanz überkommen hat,[6]) welcher aber bedeutenden Einfluss auf die Sätze der Ethik gehabt hat, bahnte zu dieser Veränderung des Substanzbegriffes den Weg. Er definiert so: „Unter Substanz verstehe ich nichts Anderes als eine Sache, die keines anderen Etwas zum Existieren bedarf, und als eine solche Substanz, die keiner anderen bedarf, kann nur eine einzige angesehen werden, nämlich Gott. Alle anderen Dinge können nur vermöge einer Assistenz Gottes existieren. Nennen wir daher auch die anderen Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht „univoce" zu, d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Wortes angegeben werden, welche Gott und den Creaturen gemeinschaftlich wäre." Er fährt weiter fort: „Ich erkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge an; nämlich die eine ist die Gattung der denkenden, die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen." Das ist der wirkliche Unterschied der Substanzen, die eine kann deutlich und klar gefasst werden ohne die andere. Die körperliche und die denkende Substanz können aber deswegen unter den gemeinschaftlichen Begriff gefasst werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes Beistand zum Existieren bedürfen, wohingegen die anderen endlichen Dinge noch andrer Dinge zu ihrer Existenz bedürfen. Die ausgedehnte Substanz und die denkende Substanz bedingen sich aber gegenseitig nicht, jede ist Totalität in sich.[7])

Die hierhergehörigen Definitionen des Spinoza bezeichnen ohne Zweifel einen Fortschritt über Cartesius hinaus. Da wir für die Dinge, die in Rücksicht ihrer Existenz ganz verschieden sind, wie Gott und die ausgedehnte und denkende Substanz, nur mit grosser Inconsequenz dieselbe Bezeichnung gebrauchen können, so überwies Spinoza die Benennung „Substanz" Gott und nannte, was Cartesius gleichfalls Substanz nannte, Attribut. Ferner suchte Spinoza den von seinem Vorgänger nur äusserlich vermittelten Dualismus dadurch wirklich zu überwinden, dass er die Attribute, die körperliche und die denkende Substanz, nicht mehr selbständig bestehen liess, sondern sie als zwei Seiten Gottes betrachtete. Freilich ist ihm dies Vornehmen, wie wir später sehen werden, nur unvollkommen gelungen. Andere hierher gehörige Bestimmungen haben sich in Folge eigenthümlicher erkenntniss-theoretischer Anschauungen ebenfalls anders gestaltet, als wir sie bei Cartesius vorfinden.

§. 2.

Die Erkenntnisstheorie, welcher Spinoza in der Ethik huldigt, finden

wir bereits in der Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes vorgetragen. Hier unterscheidet er vier Arten der Wahrnehmung. Die niedrigste ist die durch Hörensagen und ein beliebiges Kennzeichen; höher schon steht die zweite, die Wahrnehmung, welche wir durch eine bestimmte Erfahrung haben, d. h. durch eine Erfahrung, welche nicht vom Verstande bestimmt wird, sondern sie heisst nur so, weil sie zufällig sich so darbietet und wir keine andere Erfahrung haben, welche ihr widerstreitet; wie ich z. B weiss, dass ich sterben werde. Drittens aber giebt es eine Wahrnehmung, wo das Wesen einer Sache aus einer anderen geschlossen wird, aber nicht adäquat. Dies geschieht, wenn wir entweder von der Wirkung auf die Ursache schliessen oder wenn wir aus etwas Allgemeinem, welches immer von einer Eigenschaft begleitet ist, einen Schluss ziehen. Am höchsten aber steht die Wahrnehmung, wo eine Sache blos aus ihrer Wesenheit oder aus der Erkenntniss ihrer nächsten Ursache geschlossen wird, denn durch sie allein wird das Wesen einer Sache erfasst ohne Gefahr des Irrthums; sie wird es also auch sein, welche zur Erlangung sicherer philosophischer Erkenntniss anzuwenden ist. In der That ist die Ansicht, dass die Erkenntniss eines Dinges in der Erkenntniss seiner Wesenheit oder in der Erkenntniss seiner nächsten Ursache bestehe, von eminenter Bedeutung für das Lehrgebäude des Spinoza geworden. Jedoch liegt dieser Behauptung ein fehlerhafter Gedanke zu Grunde; das Verhältniss zwischen Grund und Folge oder vielmehr das zwischen Ursache und Wirkung ist nicht richtig erkannt. Offenbar nämlich wird angenommen, dass ein einziges Ding oder doch wenigstens ein als einziges betrachtetes ein anderes verursachen könnte; es wird dann das eine als die Ursache des andern angesehen, und das Verursachte oder Bewirkte durch Reduction auf das Verursachende erklärt. Allein ein einziges oder auch nur ein als einziges angesehenes Ding kann nun und nimmermehr der Grund oder die Ursache eines andern sein. Damit eine Wirkung eintreten könne, müssen mindestens zwei oder mehrere gegeben werden, welche nun erst Verhältnisse zu einander eingehen können. Durch die Aenderung der Verhältnisse entstehen dann verschiedene Dinge. Vergl. hierüber Herbart „Schriften zur Metaphysik“, herausgegeben von Hartenstein. Theil 4. §. 173 u. f.

Eine andere erkenntniss-theoretische Ansicht des Spinoza ist die, dass unser Denken dem Entwickelungsgange der Natur parallel laufe, dass also die logische Abhängigkeit gleich sei der physisch-realen. Da er nun ausserdem überzeugt war, dass jedes einzelne Ding nothwendig aus einem anderen folge, alle Dinge aber mit unabänderlicher Nothwendigkeit aus dem ursprünglich Seienden, so glaubte er, dass, wenn die Gedanken nur auch von dem, was in der Natur das erste war, anfingen, die ganze Ordnung und der nothwendige Zusammenhang der Dinge referiert werden könne. So sagt er in der Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes ziemlich am Ende: „In Betreff der Ordnung aber und um alle

unsre Wahrnehmungen zu ordnen und zu vereinigen, ist erforderlich, dass wir, sobald es geschehen kann und die Vernunft es erfordert, erforschen, ob es ein Wesen gäbe und zugleich, wie es beschaffen sei, welches die Ursache aller Dinge ist, damit dessen objective Wesenheit auch die Ursache aller unsrer Vorstellungen sei, und dann wird unser Geist, wie wir sagten, die Natur so vollkommen als möglich wiedergeben. Denn er wird sowohl ihre Einheit als ihre Ordnung objectiv enthalten.

Wir können jedoch dem Spinoza die Gleichsetzung des logischen Abhängigkeitsverhältnisses mit dem physischen nicht zugeben. Zunächst ist es klar, dass das Folgern zeitlos vor sich geht, während das Bewirken immer Zeit braucht. Ferner kann durchaus nicht durch die logische Zerlegung irgend einer Ursache z. B. der Electricität in ihre Bestandtheile und Eigenschaften eine jede Wirkung derselben erkannt werden. Alles Suchen unbekannter Wirkungen aus bekannten Ursachen, eine Hauptaufgabe der Naturwissenschaften, wäre überflüssig, wenn diese Wirkungen, wie Spinoza annehmen muss, schon aus ihrer Ursache logisch abgeleitet werden könnten. Spinozas unerwiesene Behauptung, dass Grund und Folge-Ursache und Wirkung seien, ergiebt sich also an der Erfahrung gemessen als eine illusorische.

§. 3.

Der Vorwurf, dass sich Spinoza hinter die mathematische Methode versteckt habe, um desto schlauer mit seinen sonderbaren Meinungen zu täuschen, braucht wohl jetzt bei der allgemein anerkannten Ehrlichkeit dieses Denkers nicht mehr widerlegt zu werden. Andere Vorwürfe sind jedoch diesem Verfahren mit Recht gemacht. Zunächst muss es überhaupt als Missgriff betrachtet werden, eine Methode, welche jede Wissenschaft sich aus ihrer eigenen Natur heraus bilden muss, von einer auf die andere zu übertragen. Abgesehen hiervon ist jedenfalls die Hauptbedingung für den Erfolg, dass die Uebertragung genau erfolge. Diese Bedingung hat Spinoza nicht erfüllt. Wir wollen hier nur auf Eins aufmerksam machen. Die Geometrie Euklids begründet ihre Begriffe durch Lösung von Aufgaben, wie Kästner: „Was heisst in Euklids Geometrie möglich?“ nachgewiesen hat. Die Geometrie also erklärt ihre Begriffe noch nicht für gültig, wenn sie sie definiert hat, sondern erst, wenn sie sie construiert, wenn sie sie an der Anschauung controliert hat. Dies wesentliche Moment fehlt in der Metaphysik des Spinoza; die Begriffe, mit welchen uns Spinoza bekannt macht, werden keiner empirischen Controle unterworfen. Deshalb trifft auch das System Spinozas der Vorwurf, welchen Drobisch Logik p. 156 ausspricht: Die Vernachlässigung der Begründung der Begriffe in der spekulativen Philosophie, in welcher zu allen Zeiten mehr Begriffe gemacht als begründet worden sind, hat zur Folge gehabt, dass man anstatt der Erkenntnisse Begriffsdichtungen erhielt.“

Diese einleitenden Bemerkungen mögen zur Andeutung unsres Standpunktes der Kritik der Spinozistischen Behauptungen gegenüber genügen.

Hauptsächlich wird sich unser Augenmerk auf zweierlei richten müssen. Zuerst werden wir nachzusehen haben, ob die Behauptungen, seien sie nun in Definitionen, Axiomen, Lehrsätzen oder Demonstrationen ausgesprochen, logisch denkbar sind oder nicht. In letzterem Falle werden wir sie verwerfen müssen, denn was sich widerspricht, kann unmöglich existieren. Im ersteren Falle wird als zweite Aufgabe hinzukommen, zu prüfen, ob die Behauptungen auch von der Erfahrung nicht widerlegt werden; denn nur wenn dies nicht geschehen kann, haben sie Anspruch auf Gültigkeit.

Kritik.

§. 1.

Definitionen.

1. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

Mit dieser Definition tritt uns der Ontologismus mit seinen fehlerhaften Consequenzen vor die Augen. Denn dieser Definition liegen die Sätze zu Grunde, dass die Essenzen der Dinge von ewig her seien, und dass die Existenz wie eine Eigenschaft zu den ewigen Essenzen der Dinge hinzutreten könne. Für die Formulierung dieser Definition sind ferner gleichfalls unrichtige erkenntniss-theoretische Erwägungen maassgebend gewesen. Ein Ding erklären heisst, wie wir bereits gesehen haben, nach Spinoza soviel als seine nächste Ursache angeben. Diese kann nun ausserhalb oder innerhalb, d. h. im Wesen des Dinges selbst liegen. Hinsichtlich ihres Verursachtseins unterscheiden sich also die Dinge von einander. Die eine Classe hat die Existenz von anderen Dingen, die andere Classe von ihrem eigenen Wesen, die letztere lässt sich daher mit dem Ausdruck „causa sui" bezeichnen, ihre Essenz ist der Grund ihrer Existenz, „essentia involvit existentiam"; ein Ding aber, dessen Existenz schon in seiner Essenz liegt, muss nothwendig existieren, es kann gar nicht anders als existierend gefasst werden: „id cujus natura non potest concipi nisi existens". Wenn jedoch dem Ausdruck causa sui der Vorwurf gemacht wird, dass in ihm der Ungedanke einer Selbstverursachung läge, so ist dieser Vorwurf ungerechtfertigt. Das verursachende Object ist ja nicht dasselbe wie das verursachte. Das verursachende ist das erste Mal die Essenz, das verursachte aber die Existenz.

2. Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper ma-

jus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

Hiermit werden wir bereits eingeweiht in Spinozas Ansicht von der totalen Verschiedenheit alles Geistigen und Körperlichen oder Ausgedehnten: der Körper wird nicht begrenzt von dem Gedanken, der Gedanke nicht von dem Körper. Das in seiner Art (entweder als Körper oder als Gedanke) Endliche wird erklärt als das, was von einem andern Dinge begrenzt werden kann.

Mit den Worten: „Ein Körper ist endlich, weil wir uns einen grösseren denken können", wird der Begriff eines körperlichen Gegenstandes dem eines grösseren entgegengesetzt und der letztere so aufgefasst, dass er den ersteren eben wegen seines grösseren Umfanges begrenzen kann. Da in der Natur alle Dinge nebeneinander bestehen müssen und zwar so, dass sie sich nothwendig einschränken, so kann man sich diese Definition gefallen lassen, vorausgesetzt dass man alle die verschiedenen Gegenstände, welche irgend ein einzelnes Ding umgeben, als einen einzigen, als ein Stück des Ausgedehnten ansieht. Nicht so günstig lässt sich über den Satz urtheilen: „Ein Gedanke wird durch einen andern begrenzt". Gedanken oder Begriffe sind etwas Unkörperliches, und körperliche Bestimmungen, wie die der Grenze doch offenbar ist, auf ihr gegenseitiges Verhältniss anzuwenden, ist unstatthaft. Nur dann liesse sich ein gewisser Sinn in der Definition finden, wenn wir in unserm Geiste nur Vorstellungen von Dingen der ausgedehnten und sich gegenseitig beschränkenden Körperwelt hätten; es könnten dann die Vorstellungen dieser Dinge als sich in derselben Weise begrenzend angesehen werden wie diese Dinge selbst. Nun finden wir aber in uns auch Vorstellungen, welche gar keine Grössenverhältnisse involvieren. Hierher gehören die Vorstellungen von Naturen, wie z. B. die Vorstellung von einer Schlangennatur oder die Vorstellung von Qualitäten, wie z. B. die von der Farbe Roth. Von solchen und ähnlichen Begriffen lässt sich gar nicht einsehen, in welcher Weise sie wohl andere Begriffe begrenzen sollten; in ihnen liegt überhaupt nichts, was auf etwas Anderes hindeutet. Deswegen ist auch der berühmte Satz Spinozas „omnis determinatio est negatio", aus welchem allerdings folgen würde, dass sich mit jeder Vorstellung andere zu negierende, welche den begrenzenden unsrer in Rede stehenden Definition entsprechen würden, verknüpfen müssten, nur zum Theile richtig. Zum andern Theile wird er von der Erfahrung widerlegt. Es muss nicht jede Bestimmung Verneinung sein, sie kann auch Bejahung sein.

3. Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

Die Scholastiker unterscheiden die Substanzen und Accidenzen oder Affectionen, welche letztere in der Substanz wohnen sollten. Spinoza glaubte nun noch fragen zu müssen: „Worin wohnt aber nun die Substanz?" Antwort: „In sich." Der so gefasste Begriff der Immanenz ist

aber ein Unbegriff; man kann sich nichts Bestimmtes dabei denken, oder vielmehr er ist ein Widerspruch; denn das, worin Etwas wohnt, muss unter jeder Bedingung etwas Anderes sein als das, was darinnen wohnt, und doch soll hier die Substanz Wohnhaus und Bewohner zugleich sein! Spinoza sah ferner die Substanz als das Seiende den wechselnden Erscheinungen der Einzeldinge gegenüber an. Wie wir schon gesehen haben, behauptete er, dass die einzelnen Gegenstände durch andere existierten, die Substanzen aber, das Seiende durch sich. Da nun aber das Seiende sowohl durch sich als in sich war, so konnten die Ausdrücke per se existere und in se existere beliebig miteinander vertauscht werden; beide drückten ja das ganze Leben oder Wesen der Substanz aus. Der Zusatz in der Definition „quod per se concipitur" wird nun eher verständlich. Wenn nämlich wirklich die Substanz durch sich existiert und das Logische überall parallel mit dem Realen läuft, wie dies die freilich falsche Erkenntnisstheorie des Spinoza annimmt, so muss auch der Begriff der Substanz durch sich existieren oder der Begriff der Substanz bedarf nicht den eines andern Dinges, von welchem er abhinge: „non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat".

4. Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.

Von Einigen wird „constituens" mit Unrecht auf intellectus bezogen, als ob die Verschiedenheit nicht eine an sich bestehende, sondern nur für uns vorhandene, durch unseren Verstand erst gesetzte wäre. Dieser Ansicht stehen zahlreiche Stellen entgegen. Die deutlichste Aufklärung finden wir ep. XXVII. — „Idem per attributum intelligo (ac per substantiam) nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis." „Una eademque res duobus nominibus insigniri potest, primo dico, per Israelem intellegi tertium patriarcham; idem per Jacobum intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur, quod calcem fratris apprehenderat." „Secundum per planum intelligo id, quod omnes radios sine ulla mutatione reflectit, idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis." cf. Bruder vol. II. p. 208.

Wenn ferner im Beweis des vierten Lehrsatzes der Ethik die Behauptung vorkommt: Extra intellectum nihil datur praeter substantias ejusque affectiones, so sind die Attribute hier eben deswegen nicht mitgenannt, weil sie dasselbe bedeuten wie die Substanz. Die Substanz besteht also in der That aus verschiedenen Attributen, unser Verstand macht die Verschiedenheit nicht, er erkennt sie nur an. Freilich muss Spinoza bei der festgehaltenen Verschiedenheit der Attribute, welche die Substanz constituieren, nothwendig in Widersprüche mit der zugleich postulierten Einheit derselben kommen, wie wir später sehen werden.

5. Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Die Modi sind die einzelnen Dinge, das Endliche, zu ihrer Natur gehört es, nicht selbständig sein zu können, sie sind „in alio". Mit die-

ser Definition ist wenigstens der „modus“ richtig als ein auf einen anderen hindeutender oder als ein Beziehungsbegriff anerkannt.

Spinoza verstand unter „modi“ dasselbe, was unter Accidenzen allgemein verstanden wurde; nämlich die inhärierenden Eigenschaften eines Dinges, einer Substanz. Da Spinoza allmählich dazu gekommen war, Substanz und Natur miteinander zu vertauschen, so lässt es sich erklären, wie ihm die inhärierenden Eigenschaften der Substanz zu den Eigenschaften der Natur, mit anderen Worten zu den Einzeldingen derselben wurden.

Die Substanz galt ferner unserem Philosophen für Eine, zugleich aber auch für Alles. Demnach sind auch die „modi“ eigentlich Nichts, sondern nur Affectionen der Substanz. Woher aber diese Affectionen kommen sollten, da es weder in noch ausserhalb der Substanz etwas geben kann, welches sie hervorruft, ist schlechterdings nicht einzusehn.

Die Formel: „per quod etiam concipitur“ erklärt sich aus der bereits als fehlerhaft nachgewiesenen Erkenntnisstheorie Spinozas.

6. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

Explicatio. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

Zum Verständniss dieser Definition wird es gut sein, uns den Gedankengang zu vergegenwärtigen, durch welchen Spinoza zur Aufstellung derselben gelangt ist. Warum er Gott das absolut unendliche Wesen nennt, sagt er uns selbst. Das absolut Unendliche wird in der Explication dem in seiner Art Unendlichen entgegengesetzt. In seiner Art unendlich ist das, welchem wir unendliche Attribute absprechen können, welches also insofern eine Negation involviert. Das absolut Unendliche ist aber das schlechthin Affirmative, ihm kann nichts Positives abgesprochen werden, es umfasst alle Realität, es ist das Totalreale.

Ferner nennt Spinoza Gott eine Substanz. Da die Substanz alles Seiende ist, so muss natürlich auch Gott mit diesem Ausdruck bezeichnet werden Wir kennen nun freilich nur eine Substanz mit zwei Attributen. Wir wissen aber andererseits von Gott, dass er als das totalreale Wesen die gesammten Attribute, d h. unendliche — denn Spinoza nimmt auch hier den Begriff des Unendlichen als schlechthin positiv — besitzen muss. Hiermit ist die Identität Gottes und der Substanz keineswegs geläugnet, die Sache verhält sich vielmehr so: Die Substanz oder Gott besteht in der That aus unendlichen Attributen, aber wir haben nur Kunde von zweien, nämlich von der Ausdehnung und dem Denken.

Diese Definition Gottes ist nur durch die falsche Seinslehre möglich geworden, welcher Spinoza huldigt. Nach unseren Andeutungen über

den Begriff des Seins ist der Begriff eines totalrealen Wesens, welcher hier zu Grunde liegt, ein Unding.

Gegen die Einsetzung des absolut Unendlichen für das Allerrealste ist geltend zu machen, dass das Unendliche überhaupt gar nichts Positives ist, sondern dass es gerade die Negation jedes Endlichen und Bestimmten ausdrückt.

7. Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum certa ac determinata ratione.

Mit andern Worten: „Frei ist nur die Substanz, ihre Natur verursacht nothwendig ihre Existenz". Der dieser Behauptung zu Grunde liegende Ontologismus ist schon gerügt. Ferner: „Sie allein (die Substanz) bestimmt sich zum Handeln". Hierbei bleibt es räthselhaft, wie sich die eine Substanz wohl selbst bestimmen könne. Ohne eine Selbstentzweiung würde eine derartige Selbstbestimmung unmöglich werden; aber die Selbstentzweiung der Substanz wird von Spinoza nirgends behauptet. Es ist alsdann richtig, dass die Freiheit sich auf das Handeln bezieht. Wenn es aber feststeht, dass Eins nie wirken kann, sondern dass jede Wirkung ein Product aus mehreren Factoren sein muss, so ist die „zum Wirken bestimmte Substanz" eben wegen ihrer Einzigkeit ein unhaltbarer Begriff. In dem andern Theile der in Rede stehenden Definition hat Spinoza richtig den Gegensatz der Freiheit nicht in der Nothwendigkeit schlechthin, sondern nur in einer Art derselben, dem Zwange, gefunden; doch wäre eine strengere Scheidung beider Begriffe nothwendig gewesen. Die Definition des Zwanges ist indessen nicht vollständig gelungen. Jeder „modus" — denn nur „modi" können, müssen aber auch „coacti" genannt werden — ist allerdings unselbständig, er verdankt seine Existenz anderen Dingen, nicht aber Einem (als einzig gedachten) Anderen, und doch nimmt Spinoza, welcher das richtige Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung nicht kannte, das Letztere offenbar an. Ebenso scheint die Verkennung des besagten Verhältnisses vorzuliegen, wenn er behauptet, dass Ein Ding ein anderes zum Wirken determinieren könne.

8. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Ewig wird also die Existenz genannt, welche nothwendig aus dem Wesen eines Dinges folgt. Hiernach darf ewig nur die Substanz oder ein gleichwiegender Begriff genannt werden. Denn zu der Natur aller Modi gehört es, dass sie nicht zu existieren brauchen.

Wir stehen hier wieder mitten in dem ontologischen Paralogismus, nach welchem unrechtmässiger Weise von der Essenz auf die Existenz geschlossen wird.

Explicatio. Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.

Spinoza fasst also den Begriff eines ewig Existierenden anders, als wir ihn zu fassen gewohnt sind, er versteht darunter die Zeitlosigkeit. Um den Begriff uns deutlich zu machen, weist er auf ewige Wahrheiten hin. Unter ewigen Wahrheiten können nur Begriffe und allgemein gültige Sätze einzelner Wissenschaften z. B. der Logik und der Mathematik verstanden werden, welche allerdings, weil sie keine Zeitbestimmung in sich enthalten, als von der Zeit unabhängig betrachtet werden können. Dabei muss aber immer bedacht werden, dass diese Abtrennung der Zeit nur in unserem Vorstellen möglich ist; in der Wirklichkeit dagegen giebt es nichts Zeitloses. Wenn daher Spinoza eine Ewigkeit ohne Zeitablauf von wirklichen Dingen behauptet, so trifft ihn der Vorwurf, das Wesen der Wirklichkeit, insofern dieselbe nothwendig an die Zeit gebunden ist, verkannt zu haben.

Haben wir nun die Ungültigkeit der Definitionen erkannt und haben wir die mannigfaltigen Vorurtheile, welche bei der Aufstellung der Definitionen maassgebend gewesen sind, gefunden, so bleibt uns noch übrig, die Ordnung zu prüfen, in welcher Spinoza die Begriffe nebeneinander gestellt hat. Substanz, Attribut und Modus hängen offenbar miteinander eng zusammen, und sie mussten so nebeneinander gestellt werden, wie es Spinoza gethan hat. Spinoza war ferner der Ueberzeugung, dass Gott eine Substanz sei. Der Begriff der Substanz musste also dem Begriffe Gottes voraufgehen. Dagegen lässt sich die Voranstellung der causa sui nicht rechtfertigen, denn ohne Zweifel wird bei dem Begriffe einer realen Ursache schon der Begriff der Substanz vorausgesetzt; denn in ihr wohnt das Wirken. Ebenso hätte die Definition des Endlichen oder Begrenzten später eintreten müssen, da naturgemäss von dem, was begrenzt werden soll, eher gesprochen werden muss als von dem Begrenzenden.

Die sich hintennach einstellenden Definitionen der Freiheit, Nothwendigkeit und des Zwanges und zuletzt der Ewigkeit sind insofern wesentlich, als wir durch sie vorbereitet werden einerseits für die ausserordentlich wichtige Lehre, dass alle Dinge in nothwendigem Zusammenhange miteinander stehen, andererseits für die für Spinozas System nicht minder bedeutende, dass die Substanz oder Gott aus ewigen, zeitlosen Wahrheiten und Gesetzen besteht

§. 2.

Axiome.

Spinozas Axiome unterscheiden sich von den mathematischen dadurch, dass sie weder wahr noch evident sind. Ein neuer Gedankenkreis erschliesst sich uns durch sie nicht. Sie enthalten, nur in anderer Form, meist dasselbe, was bereits in den Definitionen offen oder versteckt vorlag.

Das erste lautet:

„Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt.“

Natürlich. Schon in den Definitionen war die Substanz als in sich.

die modi als in einem andern seiend erklärt. Das Weltall besteht nur aus Substanzen und Affectionen, folglich: Omnia quae sunt etc.

2. Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

Der Gedankengang, durch welchen Spinoza zu diesem Axiome gelangt ist, mag folgender gewesen sein: Alles was begriffen wird, wird entweder durch sich oder durch ein Anderes begriffen, was also durch ein Anderes begriffen wird, wird nicht durch sich begriffen und was nicht durch sich begriffen wird, wird durch ein Anderes begriffen. Die Umkehr dieses Satzes ergiebt das zweite Axiom: „Was durch ein Anderes nicht begriffen wird, wird durch sich begriffen."

Wenn jedoch ein „per se existere" widersinnig ist, so ist dies auch ein „per se concipi"; denn in beiden Fällen wird etwas als existierend vorausgesetzt, ehe es da sein kann.

3. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.

Der letztere Theil des Axioms ist nur eine Variation des gewiss richtigen, allgemein anerkannten Satzes: „Aus Nichts wird nichts". Auch der erste Theil ist unzweifelhaft richtig. Aus einer bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, einfach aus dem Grunde, weil Ursache und Wirkung sich gegenseitig bedingen, sich gegenseitig voraussetzen. Es sind Beziehungsbegriffe. Eine Ursache ohne Wirkung kann man sich eben so wenig vorstellen wie eine Wirkung ohne Ursache. So wahr also auch die Behauptung ist, so inhaltsleer und nichtssagend ist sie auch.

4. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

Hiernach kennt man die Wirkung, wenn man die Ursache kennt; mit der Kenntniss der Ursache ist die Kenntniss der Wirkung gegeben. Die Natur geht nun allerdings von Ursache zur Wirkung fort, und Spinoza, welcher annimmt, dass das Denken der Natur parallel laufe, ist nur consequent, wenn er dem Denken denselben Weg vorschreibt.

Jedoch schon Aristoteles hat darauf aufmerksam gemacht, dass das was πρότερον φύσει das ὕστερον πρὸς ἡμᾶς und das was ὕστερον φύσει das πρότερον πρὸς ἡμᾶς ist. Deswegen ist das Natürlichste, dass wir vom Bewirkten ausgehen, um die Ursache begreifen zu können. Erst wenn durch inductives Verfahren die Ursache gefunden ist, ist es erlaubt, ja geboten, aus ihr das Bewirkte zu deduzieren. Induction und Deduction zusammengenommen sind erst im Stande, das Gegebene befriedigend zu erklären.

5. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

Spinoza lehrte mit den Scholastikern, dass nur solche Dinge in einem causalen Verhältnisse zu einander stehen können, welche etwas Gemeinsames haben. Die Begründung für diese Ansicht lesen wir ep. IV. p. 151. Vol. II. Bruder. „Nam cum nihil sit in effectu commune cum causa, totum quod haberet, haberet a nihilo."

Das „Gemeinsame" bezeichnet Spinoza nicht näher; aber wenn er

darunter einen identischen Inhalt versteht, wie er es zu thun scheint, so vergisst er, dass Begriffe, welche gleichen Inhalt haben, vollständig gleich sein müssen. Dass indessen der Unterschied zwischen den Begriffen der Ursache und der Wirkung auch nicht wegfallen darf, ist klar. Das Verhältniss ist, wie schon angedeutet, vielmehr folgendes. Die Ursache ist allemal ein Mannigfaltiges. Die einzelnen Elemente dieses Mannigfaltigen können nun verschiedene Verhältnisse zu einander eingehen. Wird nun ein gewisser Verhältnisszustand als Wirkung aufgefasst, so kann die Ursache hierfür nur in der Aenderung des vorherigen Zustandes eben dieser Elemente bestehen. Die Elemente der Wirkung sind dieselben wie die der Ursache, nur ihr Verhältnisszustand ist ein anderer geworden, und nur insofern ist Ursache und Wirkung von einander verschieden.

Erfüllen die Dinge die Bedingung, sich gegenseitig zu causieren, weil sie etwas Gemeinsames haben — so argumentierte Spinoza weiter — so können sie auch durch einander begriffen werden (nach der Ansicht: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum[8]), d. h. der Begriff des einen involviert den des anderen. Haben aber die Dinge nichts Gemeinschaftliches und können sie sich also nicht causieren, so können sie natürlich auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen Dinges involviert den des anderen nicht.

Die Fehler der hier zu Grunde liegenden Erkenntnisstheorie sind bereits gerügt.

6. Idea vera debet cum suo ideato convenire.

Diese alte, hier unter der Form des Axioms gegebene Definition der Wahrheit ist insoweit richtig, als in der That die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Gedankens mit der Wirklichkeit besteht, auf welche der Gedanke sich bezieht; aber nicht in Bezug auf eine einzelne Vorstellung, wie hier offenbar gemeint ist, hat das Prädikat der Wahrheit Bedeutung, sondern nur in Bezug auf einen Satz, auf die Verbindung eines Prädikats mit einem Subjecte. Eine Vorstellung ist nie wahr oder falsch; bei einem Begriffe schlechthin besteht nicht das Verhältniss zwischen Wahrheit und Falschheit.

Ueberdies verräth das Axiom die Ansicht, dass das Erkennen ein Abbilden der Dinge sei. Die Kindlichkeit dieser Anschauung ist nach den glänzenden Untersuchungen unsres Erkenntnissvermögens durch Kant, Fichte, Herbart und Andere glücklich überwunden. Die Dinge verhalten sich in der Wirklichkeit ganz anders, als wie sie sich in unserm Kopfe spiegeln.

7, Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

Dies Axiom ist nur die negative Wiederholung der ersten Definition und ist natürlich eben so falsch wie diese Definition.

Hiermit sind nun auch die Axiome als falsch oder fehlerhaft von uns nachgewiesen. Die hierauf fussenden Lehrsätze sind natürlich zugleich mit ihren Fundamenten erschüttert; und wenn sie wirklich Wahrheit enthalten, so enthalten sie dieselbe zufällig, wie ja überhaupt aus falschen

Prämissen gezogene Behauptungen mitunter auch wahr sein können. Die Kritik der Propositionen würde also eigentlich unnöthig sein. Wollen wir jedoch sehen, mit welchem Rechte Spinoza seine Lehrsätze und Beweise aufstellt, so wird es nöthig sein, dass wir annehmen, seine Definitionen und Axiome wären richtig; denn nur so wird es uns möglich zu erkennen, in wie weit Spinoza fernerhin gefehlt oder nicht gefehlt hat.

§. 3.

Propositionen.

1. Substantia prior est natura suis affectionibus.

Der Satz folgt aus dem Begriffe der Substanz als der Voraussetzung ihrer Affectionen. Die Affectionen wohnen in der Substanz, welche natürlich erst da sein muss, bevor etwas in ihr wohnen kann.

2. Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

Der Satz wird durch die dritte Definition erwiesen. Durch diese Definition wird also das „In-sich-sein" und „Durch-sich-begriffen-werden" einer jeden Substanz ausgesprochen und hierdurch die Unabhängigkeit derselben von allem Anderen erklärt. Der Lehrsatz würde erst vollständig erwiesen sein, wenn noch der Zusatz hinzuträte: „Was real oder begrifflich von einander unabhängig ist, hat nichts miteinander gemein."

Was dies „gemein" eigentlich besagen will, ist nicht recht deutlich. Zwei derartige Substanzen, wie sie hier Spinoza im Auge hat, haben doch jedenfalls etwas gemein, ihren Begriff, es sind doch beides Substanzen. Von einer solchen Gemeinschaft kann Spinoza also hier nicht reden, sonst würde er sich eines Widerspruches schuldig machen. Vielmehr ist unter dem Gemeinschaftlichen etwas Reales, ein Theil oder ein Element zu verstehn. Die Nichtgemeinschaft zweier Substanzen wird also darin bestehn, dass der einen die Elemente, Theile oder Eigenschaften fehlen, welche die andere hat.

3. Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Beweis: Nach Axiom 5 können Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, auch nicht durcheinander begriffen werden. Nun aber hängt die Kenntniss der Wirkung von der Ursache ab, also — doch das Folgende vermisst man bei Spinoza — wo ein derartiges Abhängigkeitsverhältniss der Begriffe nicht statuiert werden kann, ist auch von keinem Causalitätsverhältniss der zugehörigen Dinge die Rede.

4. Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.

Beweis: Alle Verschiedenheit, welche es giebt, ist entweder Verschiedenheit der Substanzen oder Verschiedenheit der Affectionen, denn ausser Substanzen und Affectionen giebt es nichts. Die Attribute sind nur ein anderer Ausdruck für die Substanz. Besonders befremdlich ist

in diesem Beweise der Zusatz „extra intellectum“; durch welches Einschiebsel der Schein erregt wird, als sollte der Intellect noch etwas Besonderes den Substanzen und Affectionen gegenüber bedeuten, während er doch nothwendig zu einem von beiden gehören muss.

5. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

Beweis: Es kann in der Natur nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Attribute geben, sie müssten sonst von einander unterschieden werden, entweder ex diversitate attributorum oder ex diversitate affectionum. Wären sie nun verschieden durch ihre Attribute, so wäre ja anerkannt, dass es nur eine mit demselben Attribute geben könne; wären sie verschieden durch die Affectionen, so würde die Verschiedenheit die Substanz nicht treffen. Die Substanz ist früher als ihre Affectionen; sie kann also, wenn von ihren Affectionen abstrahiert wird und sie an sich d. h. wahr betrachtet wird, nicht als von einer andern verschieden angesehen werden; d. h. es kann nicht mehrere Substanzen, sondern nur eine geben.

Herbart, Schriften zur Metaphysik p 126 Th. 3 sagt mit Recht hierzu, dass wir, wenn wir von gleichartigen Substanzen reden, sie gerade nicht unterscheiden wollen; in dem Begriffe dessen, was sie sind, sollen sie zusammenfallen. Spinoza nähme an, dass dann auch der ganze Gedanke zusammenfallen würde. Dies geschehe aber eben so wenig, als die Vorstellung zweier mathematischer Punkte, denen man eine unbestimmte Entfernung giebt, zusammenfalle.

Ein anderer Fehler des Beweises liegt in dem „prior“ — „cum substantia prior sit natura suis affectionibus“. Satz I. hat allerdings das „Vor“ der Substanz erwiesen, aber doch nicht das „Vor“ der Zeit, sondern nur das der Ursache oder des Werthes. Doch wird gerade das nicht erwiesene Vor der Zeit zum Beweise verwendet.

6. Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Zwei gleichartige Substanzen kann es nicht geben, also überhaupt nicht Substanzen, welche etwas miteinander gemein haben.

Betreffs der Dinge aber, welche nichts miteinander gemein haben, gilt Satz II., dass das eine nicht die Ursache des anderen sein kann, oder dass das eine nicht vom andern produciert werden kann. Kann aber die eine Substanz nicht von einer andern produciert werden, so kann sie überhaupt nicht von etwas Anderem produciert werden, es giebt ja nur Substanzen mit ihren Affectionen.

Ein anderer Beweis:

Könnte nämlich die Substanz von etwas Anderm produciert werden, so würde die Erkenntniss der Substanz von der Erkenntniss des Producierenden abhängen. Hieraus würde folgen — dies mag zur Deutlichkeit noch hinzugefügt werden — die Substanz wird durch ein Anderes begriffen, was gegen die dritte Definition verstösst.

7. Ad naturam substantiae pertinet existere.

Beweis: Die Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden; daher -- so schliesst Spinoza weiter — muss sie sich selbst hervorgebracht haben, sie ist also causa sui.

Im Beweis sind zwei Möglichkeiten unberücksichtigt geblieben. Erstens die, dass die Substanz, wenn sie nicht hervorgebracht werden kann, überhaupt nicht zu existieren braucht, und zweitens die, dass die Substanz auch immer hat dasein können. In letzterm Falle hätte sie auch nicht hervorgebracht zu werden brauchen. Nun ist zwar der Begriff eines in diesem Sinne ewig Existierenden unbegreiflich, nicht aber widersinnig wie die causa sui.

Was übrigens den Gebrauch des Ausdrucks causa sui betrifft, welcher nach der ersten Definition erklärt wird: „id est cujus essentia involvit necessario existentiam sive ad cujus naturam pertinet existere", so ist in der Anwendung desselben zum Beweis die „causa" in allgemein gebräuchlichem Sinne genommen, während die Erklärung einen andern Sinn dieses Begriffes voraussetzt. Den Nachweis für eine Berechtigung dieser Gleichsetzung hat Spinoza nicht geführt.

8. Omnis substantia est necessario infinita.

Beweis: Es giebt nur eine gleichartige nothwendig existierende Substanz Sie kann nun entweder endlich oder unendlich sein. Endlich aber kann sie nicht sein, sie müsste sonst von einer anderen gleichartigen begrenzt werden; aber eine solche kann es nicht geben. Zwei gleichartige Substanzen können eben nicht existieren. Mithin ist die Substanz nothwendig unendlich.

Ausser Acht gelassen ist, dass das was nicht endlich ist, auch noch etwas Anderes als unendlich gross sein kann, nämlich quantitätslos. Würde die Substanz überhaupt kein Quantum sein, so würde sie sich auch nicht begrenzen lassen und insofern gleichfalls als „nicht endlich" angesehen werden können.

Schol. I. Quum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola prop. 7. omnem substantiam debere esse infinitam.

In diesem Scholion wird die Voraussetzung gemacht, dass das Unendliche das absolut Affirmative, das Allerrealste sei, das Endliche aber nur eine Verneinung bedeute. Indessen haben wir schon gesehen, und die Sprache deutet auch an, dass das Umgekehrte die Wahrheit ist. Das Un-Endliche ist eben die Negation alles Endlichen und Bestimmten. Das Unendliche existiert in der Wirklichkeit gar nicht, sondern nur in unserm Vorstellen und auch hier nicht als etwas Positives, sondern als die Negation jeder Grenze und jeder Bestimmtheit. Uebrigens ist doch soviel an diesem Scholion richtig, dass das, was wirklich existiert, in der That das absolut Affirmative ist, wenn man hierunter nur nicht das Totalreale und unendlich Grosse versteht, sondern das jede Negation und Relation Ausschliessende. vergl. p. 5.

Im zweiten Scholion sucht Spinoza noch einmal den siebenten Lehr-

satz zu begründen und plausibel zu machen. Indessen bewegt er sich nur in dem uns schon bekannten Gedankenkreise, ohne neue Argumente hervorzubringen. Er folgert — und dies ist der Schwerpunkt der Erörterungen — aus dem Begriffe der Substanz ihre Existenz. „Si quis ergo diceret, se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere et nihilo minus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam et nihilo minus dubitare num falsa sit.“

Es ist aber eine durchaus falsche Ansicht, dass alle gültigen Begriffe auch real existieren müssten, vielmehr wird durch einen deutlichen, klaren und widerspruchslosen Begriff einer Sache nichts Anderes als die Möglichkeit der Existenz einer solchen, noch lange aber nicht die Wirklichkeit derselben erwiesen.

Im ferneren Verlauf der Erläuterung wird noch einmal die Einzigkeit der Substanz dargethan. Nachdem Spinoza über Definitionen gesprochen hat und hierbei zu dem Resultat gekommen ist, dass die Definition eines Dinges nichts über seine Anzahl besagt, schliesst er weiter, dass für eine gewisse Anzahl noch eine besondere Ursache vorhanden sein müsse. Nun folge allerdings aus der Definition der Substanz die Existenz, nicht aber die mehrfache Existenz derselben. Dagegen ist jedoch geltend zu machen, dass, wenn die Definition eines Dinges nichts über seine Anzahl besagt, die Annahme, dass sie gleich „eins“ sei, insofern unberechtigt ist, als dies nur einer von unzähligen gleich möglichen Fällen ist.

9. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

„Je mehr Realität oder Sein eine Sache hat, um so mehr Attribute kommen ihr zu.“ Der Lehrsatz ist der Uebergang zu dem elften, nach welchem Gott, welcher die meiste Realität besitzt, auch die meisten, d. i. alle Atribute haben muss. Der Lehrsatz wird leicht widerlegt, wenn man weiss, dass das Sein nothwendig jede Steigerung ausschliesst.

10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

Beweis: Attribute sind Wesensbestimmungen der Substanz; mithin gilt das per se concipi der Substanz auch für sie. Geben wir diesen Satz zu und fragen nun nach dem Wesen der Substanz, so werden wir als Antwort die Attribute erhalten. Jedes Attribut aber ist Totalität, jedes drückt das Wesen der Substanz vollständig aus. Hieraus kann nur gefolgert werden: „Es giebt eben so viel Substanzen als Attribute, der Unterschied zwischen beiden fällt ganz weg.“ Dies Bedenken, dass durch Satz 10 die Einheit der Substanz gefährdet werden kann, erwähnt Spinoza und widerlegt es mit folgenden Worten: „Id enim est de natura substantiae, ut unumquodque attributum per se concipiatur; quandoquidem omnia quae habet attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.“

Jedoch ist die Behauptung, dass die Substanz nun einmal die Natur habe, dass jedes ihrer Attribute durch sich begriffen werde, nicht besser

als die: „Es liegt in der Natur der Einen Substanz, dass sie mehrere wäre.“ vergl. Herbart 3. 160.

Die folgenden Ausführungen stützen sich auf den neunten Lehrsatz. „Jede Sache“, so fährt Spinoza weiter fort, „muss unter irgend einem Attribute betrachtet werden. Je mehr Realität eine Sache hat, um so mehr Attribute kommen ihr zu; das absolut Unendliche als das Totalreale besitzt demnach alle, d. h. unendliche Attribute“. Wir haben schon öfter darauf aufmerksam gemacht, dass alle derartige Deductionen mit dem wahren Begriff des Seins in Widerspruch kommen; es möge hier gestattet sein, anzuführen, dass nach Spinozas eigenen Voraussetzungen eine grössere oder geringere Zahl der Attribute der Dinge nicht gestattet werden kann. Spinozas Lehre kann als Pansubstantialismus bezeichnet werden. Nehmen wir nun an, die beiden Attribute seien Ausdehnung und Denken, so besteht gewiss schon ein jedes Atom aus ihnen. Es kann aber auch kein anderes Attribut den zusammengesetztesten Dingen beigelegt werden. Stein, Pflanze, Thier, Mensch, das ganze Universum mit seinen unzähligen und unermesslichen Weltkörpern kann doch unter keinem andern Attribut als dem der Ausdehnung und des Denkens begriffen werden.

Nehmen wir aber an, die Substanz besässe unendliche Attribute, so müsste diese Unendlichkeit der Attribute sich gleichfalls auf Alles erstrecken, was existiert; es würde gar nichts geben können, was nicht unendliche Attribute hätte, denn Alles ist Substanz.

Lehrsatz 11. Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Mangelhaft am Beweise ist, dass die Nothwendigkeit einer Substanz zwar dargethan ist, nicht aber die Nothwendigkeit einer Substanz mit allen Attributen, und diese Verbindung der unendlichen Attribute zu einer Substanz hätte doch gerade erwiesen werden müssen.

Ein anderer Beweis beginnt mit der Behauptung, dass für jede Existenz oder Nichtexistenz ein Grund angegeben werden müsse. Ersteres kann man allerdings zugeben, Letzteres ist falsch; was nicht existiert, verlangt keine Erklärung. Demnach ist auch falsch was folgt: „si autem triangulus non existit, ratio seu causa dari debet, quae impedit, quominus existat, sive quae ejus existentiam tollat.“

Nun aber soll sogar der Grund, warum eine Sache nicht existiert, in der Natur derselben enthalten sein können, wenn ausserhalb keiner vorhanden ist. So soll der viereckige Kreis den Grund seiner Nichtexistenz in sich tragen; als ob ein Nichts etwas in sich tragen könnte!

Spinoza schliesst weiter: „Wenn nichts verhindert, dass Gott existiert, so muss er nothwendig existieren.“ Das Verhindernde könnte in der Natur Gottes liegen oder ausserhalb. Ausserhalb Gottes könnte es nur eine Substanz mit verschiedenen Attributen sein, welche eben deshalb in kein Verhältniss zu Gott treten könnte. Somit könnte das Hindernde nur in Gottes Natur selbst liegen. Diese Voraussetzung ist ganz

undenkbar und deswegen unmöglich, nicht aber wird sie durch die Vollkommenheit Gottes widerlegt.

Der dritte Beweis ist nicht besser.

Es ist nämlich durchaus nicht per se notum, dass Existieren-können Macht, Nicht-existieren-können Ohnmacht sei, sondern widersinnig. Ohnmächtig kann doch offenbar nur Ezistierendes sein; denn was nicht existieren kann, ist Nichts, und Nichts kann auch nicht ohnmächtig sein. Spinozas Meinung scheint jedoch folgende zu sein: „Das was wirklich existiert, ist vollkommener als das, was nur in der Vorstellung existiert. Das Existieren-können oder Nichtexistieren-können der Vorstellung ist Vermögen oder Unvermögen. Ein höchst vollkommenes Wesen, welches zugleich allmächtig ist, muss hiernach natürlich auch das Existieren an sich haben; sonst wäre es eben nicht das höchst vollkommene und allmächtige.

Dieser Beweis ist von dem berühmten ontologischen Gottesbeweise des Anselmus nicht wesentlich verschieden.

Das Scholion erörtert noch einmal die nothwendige Existenz Gottes. Viele, sagt Spinoza, würden den Satz, dass Gott nothwendig existieren müsse, nicht für so evident, ansehn, als er wäre. Dies komme aber daher, weil sie ihre Gedanken auf die endlichen Dinge richteten, wo es allerdings scheine, als ob ein realeres und vollkommeneres nicht so leicht existieren könne als ein weniger vollkommenes, und dass also, je vollkommener ein Wesen sei, es um so schwieriger zur Existenz gelangen könne. In wie weit dies wahr wäre, wolle er nicht untersuchen, sondern er rede überhaupt nur von Substanzen, welche nicht wie die endlichen Dinge ihre Vollkommenheit äusseren Dingen verdankten, sondern sich selbst. Nun folgen in ontologischer Anschauungsweise geführte Betrachtungen, welche daraus hinauslaufen, dass das absolut Unendliche oder vielmehr das absolut Vollkommene eben wegen seiner Vollkommenheit auch existieren müsse: „perfectio enim ponit existentiam". Weil also Gottes Wesen absolute Vollkommenheit einschliesst, „eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat."

12. Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.

Der Beweis: Zwei Fälle sind möglich. Die Theile werden die Natur der Substanz behalten oder nicht. Gegen den ersteren Fall wird der sechste Lehrsatz geltend gemacht, nach welchem keine Substanz von einer andern hervorgebracht werden kann. Theilen ist aber etwas anderes als Hervorbringen, und die Benutzung des sechsten Lehrsatzes als der Stütze des Beweises ist ungerechtfertigt. Dagegen wird mit Recht gegen den letzeren Fall der siebente Lehrsatz geltend gemacht: „cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret et esse desineret, quod (per prop. 7) est absurdum."

13. Substantia absolute infinita est indivisibilis.

Entweder werden die Theile der Natur einer absolut unendlichen

Substanz beibehalten oder nicht. Im erstern Falle würde es mehrere gleichartige Substanzen geben; im anderen Falle würde die absolut unendliche Substanz aufhören zu sein, was gegen 11 ist. Hieraus folgt, dass keine Substanz, auch keine körperliche, sofern sie Substanz ist, getheilt werden kann. Kann man, falls man nur die Grundlagen anerkennt, auf welchen sich diese Ausführungen erheben, hinsichtlich derselben mit Spinoza übereinstimmen, so kann dies betreffs der folgenden Erörterungen nicht vollständig geschehn. Spinoza fährt nämlich weiter fort, dass eine Substanz nothwendig unendlich sein müsse, unter dem Theile einer Substanz aber nur eine endliche Substanz verstanden werden könne; und auch deswegen sei die Substanz untheilbar. Jedoch braucht unter einem Theile der Substanz keineswegs etwas Endliches verstanden werden. Denn wenn man sie so theilen könnte, dass jeder Theil nicht dieselben Attribute, wie die Substanz selbst enthielte, sondern jeder der Reihe nach eins, so würde kein Theil die Unendlichkeit des andern einschränken, wir hätten dann lauter unendliche Theile der Substanz.

14 Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

Da Gott alle Attribute in sich fasst, so kann natürlich neben ihm keine Substanz weiter existieren, denn sie müsste dann durch ein Attribut Gottes aufgefasst werden und es gäbe dann zwei Substanzen von demselben Attribute, was nach einem früheren Lehrsatze unmöglich ist. Dass eine Substanz demnach ausserhalb Gott auch nicht vorgestellt werden kann, folgt daraus, dass nach Spinoza die Vorstellung einer Substanz, ohne dass sie existiert, unmöglich ist.

Die Consequenzen dieses Satzes sind, dass Gott die einzige, absolut unendliche Substanz ist, und dass das, was Cartesius gleichfalls noch Substanzen nannte, die Ausdehnung (res extensa) und das Denken (res cogitans) nicht mehr als Substanzen, sondern nur noch als Attribute Gottes oder als Affectionen seiner Attribute betrachtet werden können.

15. Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

Natürlich. Gott als die Substanz ist in sich. Es giebt nur Substanz und Modi; auch die Modi sind in der Substanz. Alles was ist, ist also in der Substanz, in Gott.

Wie man sich jedoch das In-Gott-sein der Dinge vorstellen soll, bleibt unerklärt. Eigentlich wird durch die Behauptung, dass die Dinge in Gott seien, eine Trennung zwischen den Dingen und Gott statuiert — denn nur von von einander verschiedenen Dingen kann behauptet werden, dass das eine in dem anderen sei — welche gerade aufgehoben werden soll. Gott und die Dinge sollen doch wohl nach dem Lehrsatze identisch sein.

Das folgende Scholion stellt sich die Aufgabe nachzuweisen, dass die körperliche Substanz Gottes nicht unwürdig sei. Spinoza versteht unter körperlicher Substanz die ewige, unendliche, erfüllte Ausdehnung des Raumes, welche deswegen nicht getheilt werden kann, weil nirgends ein Vacuum entstehen darf. Die Neigung aber, welche wir unleugbar

haben, die körperliche Substanz zu theilen, erklärt Spinoza aus der Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens. Wenn nämlich die Quantität so aufgefasst würde, wie sie in unserer Phantasie ist, „reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata", wenn sie dagegen betrachtet wird, wie sie im Verstande ist — dies aber ist schwer — „infinita, unica et indivisibilis reperietur."

Wenn jedoch Spinoza die körperliche Substanz als etwas Räumliches aufgefasst wissen will, aber als etwas Untheilbares, so vergisst er, dass mit jedem räumlich Ausgedehnten die Theilbarkeit nothwendig gegeben ist. Untheilbar kann nur das Unräumliche sein.

16, Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

Sequi debent kann zunächst nur bedeuten „es muss geschlossen werden"; hier heisst es aber „es muss wirklich werden, entstehn". Die in diesem Worte liegende Verwechslung oder vielmehr Gleichsetzung zwischen Erkenntnissgrund und Folge und Ursache und Wirkung, welche schon öfters gerügt ist, tritt auch im Beweise sehr deutlich hervor.

Der Satz, so heisst es, muss jedem offenbar sein, wenn er nur darauf merkt, dass der Verstand aus der gegebenen Definition jedes Dinges viele Eigenschaften schliesst, welche nothwendig aus ihr erfolgen und dass er um so mehr schliesst, je mehr Realität ein Ding hat. Deswegen muss das totalreale Wesen oder Gott unendliche Attribute haben, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.

Hieraus folgt nun, dass Gott aller möglichen Dinge (quae sub intellectum infinitum cadere possunt) wirkende Ursache sei; da sich ja alles Mögliche aus ihm entwickelt.

Ferner folgt, dass Gott Grund an sich, nicht aber zufälligerweise ist, da es ja nicht zufällig ist, sondern nothwendig, dass sich alle Dinge aus Gott entwickeln, und endlich, dass Gott die schlechthin erste Ursache ist. Was den letzteren Punkt anbetrifft, so ist durch ihn Gott mit den endlichen Dingen in eine Reihe gestellt. Durch die Anerkennung eines Causalnexus war von Spinoza ein regressus in infinitum postuliert, und nun soll der regressus auf einmal ein endlicher sein, man soll aufhören zu fragen „woher?" Gott ist der Ruhepunkt, causa prima. Die Willkürlichkeit des Verfahrens liegt zu Tage. Kant hat das Unberechtigte desselben aufgedeckt.

17. Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.

Es ist nichts ausser Gott. Handelt er also, so muss er nach seinen eigenen Gesetzen handeln, nach der Vollkommenheit seiner eigenen Natur; dann aber ist er auch freie Ursache, nach der siebenten Definition.

Im Scholion erörtert Spinoza zunächst, in wiefern er Gott als libera causa gelten lassen will. Nicht darin bestünde die Freiheit Gottes, dass er das was in seiner Macht stände, auch nicht habe schaffen können, sondern darin, dass Gott Alles so habe schaffen müssen, wie es geschaffen ist. Hierdurch werde auch Gottes Allmacht allein in richtiger Weise er-

klärt. Ferner sucht Spinoza nachzuweisen, dass der Verstand und Wille Gottes, falls sie ihm zugeschrieben werden sollten, etwas anderes bedeuten müssen als der Verstand und Wille bei dem Menschen; dass sie überhaupt nur im Namen übereinkommen könnten, wie das Thier der Hund und das Sternbild der Hund. Die specifische Verschiedenheit, so fährt er weiter fort, besteht darin, dass der menschliche Verstand später als die Begriffe oder doch höchstens gleich mit ihnen sein kann. Gottes Verstand aber geht allen Dingen voraus als aller Essenzen und Existenzen wirkliche Ursache. Nun aber muss sich die Ursache vom Verursachten unterscheiden sowohl rücksichtlich der Essenz als Existenz, mithin kann Gottes Verstand nicht mit dem menschlichen übereinkommen.

Ein Widerspruch in dieser Argumentation, in welchen sich Spinoza mit sich selbst verwickelt, ist der, dass Spinoza in den Axiomen die Gemeinsamkeit zwischen Ursache und Wirkung hervorhebt, hier aber eine totale Verschiedenheit zwischen beiden feststellt.

18. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

Beweis: Alles was ist, ist in Gott und wird durch Gott begriffen. Hiernach ist Gott der Grund aller Dinge, welche in ihm sind. Ausser Gott giebt es nichts; und somit ist der Satz bewiesen. Der Widerspruch, welcher in dem 15. Lehrsatze schon vorlag, in welchem das „In-Gott-sein" der Dinge behauptet wird, ist hier vergrössert und deshalb leichter erkennbar. Die causa immanens soll nämlich etwas bewirken, was dasselbe sein soll wie sie, nnd doch soll es oder vielmehr muss es auch wieder als Bewirktes von der Ursache verschieden sein!

19. Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna.

Der Beweis würde richtig sein, wenn es wahr wäre, dass aus der Essenz irgend eines Dinges seine Existenz folgen könnte und eine solche aus der Essenz resultierende Existenz eben ewig genannt werden könnte.

20. Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt.

Beweis: Diejenigen Attribute, welche Gottes ewige Essenz erklären, erklären auch seine ewige Existenz. Dasjenige also, was die Essenz construiert, construiert auch die Existenz. Mithin ist Essenz und Existenz identisch.

Die in diesem Satze postulierte Identität zwischen Existenz und Essenz kann jedoch von Spinoza nicht aufrecht gehalten werden.

Zusatz 1. Hinc sequitur Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem.

und Zusatz 2. Sequitur Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia.

Was den ersten Zusatz betrifft, so ist darunter eine Existenz ausserhalb der Zeit zu verstehn, wo nec quando, nec ante, nec post datur, worüber schon das Nöthige gesagt ist.

Der zweite Satz ist richtig. Denn wenn in der That die Essenzen der Dinge unveränderlich sind, so müssen dies auch die Existenzen, welche diesen Essenzen gleich sind.

21. Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.

Aus diesem Satze, über dessen mühevollen Beweis man sich wundern muss, da er sich ja eigentlich von selbst versteht, folgt nun, dass überhaupt gar nichts Endliches entstehen kann. Wie Spinoza trotzdem die Endlichkeit erreichen zu können glaubt, lehren uns die folgenden Sätze.

22. Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

Es wird uns hier der Begriff einer Modification der Attribute vorgeführt, welcher eine Mittelstellung zwischen Modus und Attribut annimmt. Was Spinoza unter einer unendlichen Modification versteht, zeigt er uns im 66. Briefe, in welchem der Intellect im Denken und die Bewegung in der Ausdehnung als Beispiele genannt werden. „Spinoza suchte, um das Wesen der Substanz zu bestimmen das Allgemeinste, was sich in jedem Wechsel erhielt, heraus und fand so als Attribut derselben Ausdehnung und Denken. Doch bald sah er, dass noch andere Allgemeinheiten aus dem endlichen ausgetrennt werden könnten, welche ebenso wie jene zwei sich in allem Wechsel erhalten z. B. das Vorstellen im Geistigen und die Bewegung im Körperlichen. Da nun Spinoza sich nicht entschliessen konnte, diese Allgemeinheiten mit als Attribute in die Substanz aufzunehmen, weil ihre grosse Zahl offenbar die Einheit seiner Substanz gefährdet hätte, so blieb ihm nichts übrig, als sie zu den Zuständen zu rechnen. Da sie aber nun hier wegen ihrer beharrlichen, durch allen Wechsel sich hindurchziehenden Natur nicht mit in die causale Reihe der endlosen Dinge gestellt werden konnten, so musste Spinoza sie zu unendlichen Modificationen machen, die unmittelbar aus den Attributen Gottes folgten und deshalb an der Natur der Attribute Theil nähmen.“ Kirchmann, Erläuterungen zu Benedict von Spinoza Ethik p. 34.

Dass sich Spinoza durch das Einschieben eines solchen Zwitterbegriffes nicht consequent bleibt, liegt auf der Hand. Alles was existiert, muss entweder Substanz (oder Attribut) oder Modus sein. Ein drittes darf es nicht geben.

23. Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit.

Denn der Modus ist in Gott und wird durch ihn begriffen. Ist er nothwendig und unendlich, so ist er das, weil Gott als unendlich und nothwendig begriffen wird; d. h. weil Gott durch ein Attribut gedacht wird, welches Unendlichkeit, Nothwendigkeit und Ewigkeit ausdrückt. Der Modus, welcher unendlich ist, folgt demnach aus einem solchen göttlichen Attribute und zwar entweder unmittelbar oder mittelbar, d. h. vermittelst einer nothwendigen, unendlichen, aus der absoluten Natur irgend eines Attrtbuts sich ergebenden Modification.

Gegen den Beweis ist nichts einzuwenden; die Frage ist jedoch durch den ganzen Satz nahe gelegt, wie denn die endlichen Dinge nun entstehen können. Spinoza hätte zwar behaupten können, die endlichen Dinge wären nur Schein, in der Wirklichkeit gäbe es nur Unendliches; jedoch hat sich seine Philosophie nicht bis dahin vertieft, vielmehr nimmt er die endlichen Dinge, weil sie ihm als endlich gegeben sind, auch als solche an. Die Schwierigkeit, welche es dem Spinoza machen muss, das Endliche aus dem Unendlichen abzuleiten, wird durch leere Redensarten überwunden, wie wir bei der Betrachtung des achtundzwanzigsten Lehrsatzes sehen werden.

24. Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.

Das, dessen Natur die Existenz involviert, ist causa sui nach der ersten Definition; es existiert allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur. So existiert nur die Substanz.

Alle endlichen Dinge hingegen haben ihre Existenz nicht von ihrem eigenen Wesen, sondern verdanken sie andern Dingen.

Der Satz würde dann richtig sein, wenn man die Essenzen als etwas Selbständiges, als etwas Reales auffassen dürfte. Jedoch sind uns in der Erfahrung nirgends die Essenzen von den Existenzen getrennt gegeben, und eine Substanz, wie sie hier vorliegt, ist nur ein Spiel der Gedanken, welches für die Wirklichkeit keine Bedeutung beanspruchen kann. Das folgende Corollarium lässt sich mit Hülfe des 24. Lehrsatzes leicht erweisen. Auffallen muss jedoch, dass hier die Existenz in Anfang und Fortdauer getheilt wird, während im dritten Theile Satz 8 lautet: „Conatus, quo unaquaequae res in suo genere perseverare conatur nullum tempus finitum sed indefinitum involvit."

25. Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.

Der Beweis fusst auf Satz 15, nach welchem alles in Gott sein muss, also auch die Essenz der Dinge. Was jedoch schon bei dem vorigen Lehrsatze gerügt ist, die Spaltung der Dinge in Essenz und Existenz, gilt auch hier.

Im folgenden Scholion wird behauptet, dass Gott, wie er causa sui heisst, so auch causa omnium rerum genannt werden müsse. Demnach sind die Einzeldinge, wie der Zusatz weiter ausführt, nur Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa, certo ac determinato exprimuntur. Die consequente Durchführung der Ansicht, dass alle Erscheinungen nur Zustände in Gott seien, führt jedoch zu grossen Ungereimtheiten. So z. B. zu der, dass Gott, insofern er die Menschen repräsentirt, mit sich selbst Krieg führen könne, dass er im Zustand des Thieres von sich selbst als Menschen aufgegessen werde u. s. w. Wie dies möglich sein kann, wenn Gott sich aller dieser Zustände bewusst ist, — und so scheint es Spinozas Ansicht zu sein — ist schlechterdings nicht einzusehen. Das Räthsel wird durch die Behauptung: „Alle Dinge sind in Gott" nicht gelöst, wenn dieselbe auch noch so oft wiederholt wird.

Der folgende Satz ist aus dem Gottesbegriffe, wie ihn Satz 15 aufstellt, richtig abgeleitet und bedarf also hier keiner weiteren Erörterung. Er heisst:

26. Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

27. Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

In diesem Satze wird das Endigen eines Wirkens als etwas Wirkliches genommen, welches erklärt werden muss, und zwar nur durch Gott erklärt werden kann. Jedoch ist das Aufhören ein Nichts, und was nicht ist, verlangt keine Erklärung. Den Spinoza trifft der Vorwurf, das Nichtseiende als positiv behandelt zu haben.

28. Quodcumque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinatur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.

Im Beweis wird richtig darauf aufmerksam gemacht, dass aus Unendlichem nur Unendliches folgen kann. Die Consequenz dieses Satzes müsste nun sein, dass aus den unendlichen Attributen Gottes endliche Dinge nicht folgen könnten. Spinoza zieht aber diese Folgerung nicht. Er nimmt die endlichen Dinge als wirkliche und hilft sich, um ihre Existenz zu erklären, mit dem Ausdrucke: „Die endlichen Dinge müssen von Gott bestimmt werden zum Existieren und Wirken, insofern er oder ein Attribut desselben modificiert ist durch die Modification, welche endlich ist und eine bestimmte Existenz hat.“ (quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam.)

Durch eine solche nichtssagende Redensart ist freilich die Kluft zwischen dem Unendlichen und der Endlichkeit nicht überbrückt, der Knoten ist durchhauen, nicht aber gelöst.

Uebrigens ist ein causaler Zusammenhang aller Dinge durch den Beweis nicht festgestellt. Es heisst zwar gegen Ende der Demonstration: „haec rursus causa sive hic modus debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima ab alia et sic semper in infinitum.“ Aber einen Grund für diese Behauptung kann man nicht finden. Ist doch nach Spinoza eine Sache erklärt, wenn man ihre prima causa angiebt. Bei jedem modus ist derselbe Gott. Wozu also noch einen andern „modus“ bemühen? Spinoza war eben von dem nothwendigen Zusammenhange aller Dinge überzeugt, und seine Gedanken hierüber mögen ungefähr folgende gewesen sein. Gott bewirkt nur den Anfang in der Reihe der endlichen Dinge, aus welchem Anfange sich alles Andere, alles Einzelne mit Nothwendigkeit ergiebt. Deswegen

nennt Spinoza Gott als den Schöpfer dieses Anfangs: „causa absolute proxima“. Dagegen kann er als Schöpfer der Reihe der endlichen Dinge: „causa remota“ genannt werden. Dieser letztere Ausdruck nun soll nicht bedeuten, dass jede Verbindung zwischen der Wirkung abgeschnitten sei, er soll nur den Unterschied von den unmittelbaren Wirkungen Gottes andeuten.

Freilich vergass hierbei Spinoza, dass er eigentlich gar nicht zwischen mittelbaren und unmittelbaren Wirkungen unterscheiden dürfte; denn nach seiner Lehre muss Alles, was ist, in gleicher Weise, ohne einen denkbaren Unterschied in Gott, göttlich sein.

29. In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

Dieser bereits in früheren Lehrsätzen implicite enthaltene Satz wird durch dieselben Beweise wie die betreffenden Sätze selbst erwiesen; die Fehler kehren natürlich hier wieder. Hauptsächlich verderblich ist die schon gerügte Behauptung gewesen, dass für ein Attribut Gottes: „quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam“, die Erklärung in einem andern Modus noch gesucht werden soll. Durch diesen Fehler hatte Spinoza den nothwendigen Zusammenhang im vorigen Lehrsatze bewiesen, woraus sich nun allerdings leicht das Wegfallen eines jeden Zufalls, wie Satz 29 behauptet, ergiebt.

Die Ausdrücke natura naturans und natura naturata, welche von den Scholastikern erfunden und unter Andern auch von Giordano Bruno angewandt worden sind, leiden an demselben Widerspruche wie die causa immanens, welche dasselbe sein sollte wie ihre Wirkung, zugleich aber auch etwas Anderes. Hier versteht Spinoza unter natura naturans die Substanz, unter natura naturata die „modi quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt“, wodurch jedoch der Widerspruch nur verdeckt, nicht aber gehoben wird.

30. Intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud.

Für diejenigen, welche der Ansicht sind, dass das Wissen seinen Inhalt von der Realität erhält, bedarf der Satz eigentlich keines Beweises. Spinoza lehrt dagegen die totale Verschiedenheit des Denkens von der Ausdehnung (der Realität), welche in keine Wechselwirkung mit einander treten können. Daher stützt er den Beweis auf das höchst mangelhafte sechste Axiom, nach welchem die wahre Idee mit ihrem Ideate übereinkommen muss. Was nun im Verstande gegenständlich enthalten ist, muss es nothwendig in der Natur geben. In der Natur giebt es aber bloss eine Substanz u. s. w. Also muss sowohl ein endlicher wie ein unendlicher Verstand die Attribute und die Zustände Gottes auffassen und nichts weiter.

31. Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas,

cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.

Der Intellect, auch der unendliche, ist nur ein modus, unterschieden von anderen „modis“ des Denkens, wie von dem Willen, der Begierde u. s. w.; und modi bilden eben die natura naturata.

Wie man sich diesen Intellect, diese unendliche Modification des Denkens, von der cogitatio absoluta verschieden denken soll, ist nicht zu sagen. Eth. V. 40 sagt Spinoza: „Mens nostra quatenus intellegit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul aeternum et infinitum intellectum constituant.“

Im Tractat über Gott, den Menschen und dessen Glück findet sich folgende Stelle: „Den Verstand in dem denkenden Dinge betreffend, so ist dieser auch ein Sohn, Geschöpf oder unmittelbares Product Gottes, auch von aller Ewigkeit von ihm geschaffene und in alle Ewigkeit unverändert bleibend. Dessen Attribut ist aber nur eins, nämlich Alles klar und deutlich zu allen Zeiten zu begreifen, woraus eine unendliche und allervollkommenste Zufriedenheit unveränderlich entspringt, welche, was sie thut, zu thun nicht unterlassen kann!“

Hiernach constituieren alle actuellen Intellecte den unendlichen, dessen Wesen in klarer Erkenntniss besteht, während unter der „cogitatio absoluta“ wohl alles Geistige, also nicht blos alles Erkennens, sondern auch alles Wollen und Fühlen zu verstehen ist.

32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

Natürlich; er ist eben ein modus, und von den modis gilt da Gesetz der Causalität. Giebt es aber keinen freien Willen, so kann auch Gott selbst nicht aus freiem Willen handeln. Der Wille und auch der Verstand verhält sich eben zu Gott nicht anders als alles Natürliche, welches zum Existieren und Handeln in bestimmter Weise determiniert ist.

Hierdurch bekommen wir in Spinozas Gottheit freilich ein Wesen, welches weder allgütig noch allweise sein kann, da hierzu die Voraussetzungen, der Wille und der Verstand, ihm fehlen, ein Wesen also, an welchem sich die echte Religiosität ebendeswegen stossen muss.

33. Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.

Der Satz ist nach dem Vorhergehenden klar. Denn die Dinge folgen mit derselben Nothwendigkeit aus Gott, wie z. B. aus dem Begriffe eines Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich 2 R. ist. Eine Veränderung in diesem Lehrsatze z. B. eine andere Winkelsumme würde die Natur des Dreiecks aufheben. Hiernach kann es nun, wie auch noch frühern Sätzen keinen Zufall geben. Der Schein des Zufälligen kann also nur durch die Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniss erklärt werden. Diese Erklärung giebt Spinoza auch wirklich: „res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respecta nostrae cognitionis.“

Im Scholion polemisiert Spinoza gegen Diejenigen, welche Gott die

höchste Willensfreiheit zuschreiben. Hiermit hat er von seinem Standpunkte aus vollkommen recht, da er ja Gott nach Satz 32 keinen freien Willen zuschreiben darf.

Der Fehler in der Argumentation ist nur der, dass von ihm die Vollkommenheit falsch aufgefasst wird. Sie wird von ihm in die Consequenz und Folgerichtigkeit gelegt. Es ist aber leicht zu sehen, dass in moralischer Hinsicht Folgerichtigkeit überhaupt keinen Werth hat; vielmehr können wir nur allen dem Werth beilegen, was mit Willensfreiheit geschieht. Es ist also absurd, der Gottheit, unter welcher sich jede wahre religiöse Gesinnung das absolut Werthvolle denkt, die Willensfreiheit abzusprechen

34. Dei potentia est ipsa ipsius essentia.

Gottes Macht besteht darin, dass er sich und die ganze Welt geschaffen hat. Aber ebendies war auch eine unmittelbare Folge seiner Wesenheit. Mithin ist eben die Wesenheit Gottes seine Macht.

35. Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

Der Satz versteht sich von selbst, sobald die Macht als ein logisches Folgen aus Gottes Wesen angesehen wird. Es liegt nur hier die schon oft gerügte Vermengung des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung und Grund (Erkenntnissgrund) und Folge vor.

36. Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.

Beweis: Alles, was existiert, drückt Gottes Natur, Wesen oder Macht auf eine bestimmte Weise aus, und somit muss, da ja nach Satz 16 aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise erfolgt, aus Allem, was ist, eine Wirkung resultieren. Eigentlich ist jedoch bei dem Beweise der sechszehnten Proposition schon Satz 36 vorausgesetzt. „Ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit.“ Wir haben also hier einen Cirkelbeweis.

Dem Anhange mögen noch einige Worte gewidmet werden.

Spinoza meint, dass die Vorurtheile, welche der Anerkennung seiner Lehre entgegenständen, darin hauptsächlich ihren Grund hätten, dass die Menschen annähmen, Gott handele nach Zwecken. Er habe Alles für die Menschen geschaffen, die Menschen aber, dass sie ihn verehrten. Nun will er zunächst den Grund angeben, warum so viele in diesem Vorurtheil befangen wären, alsdann will er die Falschheit desselben zeigen, zuletzt aber, auf welche Weise die Vorurtheile von Gut und Böse, Verdienst und Schuld, Lob und Tadel, Ordnung nnd Verwirrung, Schlauheit und Hässlichkeit aus diesem entstanden seien.

In der Erörterung macht Spinoza zuerst darauf aufmerksam, dass wir unbekannt mit den Ursachen der Dinge geboren werden, und dass wir Alle, wie wir wohl wissen, das Nützliche suchen. Hieraus folgt nun,

dass sich die Menschen für frei halten, da sie sich wohl ihrer Begehrungen, nicht aber der Ursachen, wodurch sie zum Begehren getrieben werden, bewusst sind. So handeln also die Menschen nach Zwecken. Dennoch fragen sie bei Allem, was geschieht, nach Absichten und beruhigen sich, sobald sie hierauf eine Antwort bekommen können. Im andern Falle bilden sie sich Absichten ein. Da die Menschen nun Vieles vorfinden, welches zu ihrem Nutzen dient, ohne dass es von ihnen gemacht ist, wie z. B. die Zähne zum Kauen, die Augen zum Sehen, so meinen sie, es sei ein Anderer gewesen, welcher diese Dinge zum Nutzen der Menschen gemacht habe

Indem sie nun zu zeigen suchen, die Natur thue nichts vergeblich, scheinen sie nichts Anderes gezeigt zu haben, als dass die Natur und die Götter in gleicher Weise wie sie selbst unsinnig seien. Unter so vielen Vortheilen der Natur finden sich jedoch auch Nachtheile, wie z. B. Erdbeben, Ungewitter, Krankheiten und Anderes. Diese Dinge, glaubten sie nun, ereigneten sich deshalb, weil die Götter erzürnt wären wegen der Ungerechtigkeiten, welche von den Menschen begangen würden, oder wegen der Fehler, die beim Culte vorgekommen wären. Und doch lehre die Erfahrung, dass von derartigen Unglücksschlägen Fromme und Gottlose gleichermaassen betroffen würden!

Wir wollen hier einen Augenblick stehen bleiben. Die Frage, ob es Zwecke giebt in der Natur oder nicht, ist von unberechenbarer Wichtigkeit nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Religion. Denn giebt es keine Zwecke, geschieht Alles nur mit unabänderlicher blinder Nothwendigkeit, so giebt es auch keinen wissenden und wollenden, keinen gütigen und weisen Gott. Wir haben schon gesehen, dass Spinoza allerdings dieser Ansicht ist. Gottes Vollkommenheit besteht ihm darin, dass sich in Gottes Zuständen Alles nach Art des logischen Folgens mit unumstösslicher Nothwendigkeit entwickelt, und wenn Sp. keine Zwecke anerkennen will, ist er nur consequent.

Die neuere Naturwissenschaft, welche die Theorie Darwins von der Entstehung der Arten und der natürlichen Züchtung auf ihre Fahne schreibt, neigt auch zu der Ansicht, dass die Natur nicht nach Zwecken handele. Sie glaubt sogar in der ungemein zweckmässigen Einrichtung der Organismen nichts mehr von Absichtlichkeit zu sehen zu brauchen. Wenn sich jedoch die Anhänger Darwins immer auf die Einheit und Ausnahmelosigkeit der Naturgesetze berufen, um hieraus den Schluss zu ziehn, die Teleologie sei ein Irrthum und stehe im Widerspruch mit diesen Gesetzen, so sind sie im Unrecht. Jede wahre Philosophie fasst die Teleologie nicht auf als im Widerspruch stehend mit der Causalität. Die gewiss richtige Behauptung, es sei die Bildung und Erhaltung der Organismen nur teleologisch zu erklären, enthält keinerlei Eingriffe in die Causalität, sondern besagt lediglich, dass die ewigen Naturgesetze nur nach einem bestimmten Ziele hingelenkt sind, von einem ausser ihnen stehenden geistigen Prinzip, nämlich Gott.

Was Spinoza selbst für die Behauptung beibringt, dass die Natur nach Zwecken handele, und dass alle Zweckursachen nichts seien als menschliche Einbildungen, ist misslich. Er meint, das Vorurtheil betreffs der Zweckursachen kehre die Natur um, mache die Ursache zur Wirkung und das Höchste zum Niedrigen. Denn jene Wirkung sei die vollkommenste, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht werde, je mehr Mittelursachen sie aber bedürfe, um so unvollkommener wäre sie.

Und: „Wenn die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, aus diesem Grunde gemacht wären, dass Gott seinen Zweck erreichte, so wären die letzten, um derentwillen die anderen da sind, von allen die besten."

Herbart, Schriften zur Metaphysik 3. 117 sagt hiergegen ganz richtig: „Hätte Spinoza, der Schönes und Hässliches, Gutes und Böses, Lob und Tadel für Vorurtheile zu erklären wagte, die Consequenz seiner Lehre aushalten können, so hätte er die letzten Wirkungen Gottes als ebenso natürlich (als ebenso werthlos und gleichgültig) anerkennen müssen wie die ersten." Wir sehen hier, wie ihm sein Versuch alle Werthbestimmungen zu verbannen unter den Händen misslang.

Ferner sagt Spinoza; „Wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, so begehrt er etwas, dessen er entbehrt." Dies würde allerdings der Vollkommenheit Gottes widersprechen, wie sie Sp. auffasst. Diese Auffassung ist aber durchaus nicht die richtige, wie wir bereits gesehen haben. Uebrigens hätte Sp. auch diesen Satz seiner Substanz gegenüber geltend machen müssen, welcher ihr einfaches Sein auch nicht genügt, sondern welche in unendliche Modificationen auseinander gehen muss, damit das vorgebliche Sein durch ein Geschehen ergänzt werde.

Zuletzt redet Spinoza noch vom Ursprunge der Begriffe des Guten und Bösen, der Ordnung und Verwirrung, des Warmen und Kalten, der Schönheit und der Hässlichkeit. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten zu untersuchen, mit welchem Rechte der Philosoph das Warme und Kalte unter diese Begriffe gestellt hat, auch wollen wir nicht näher die übrigen Begriffe erörtern. Nur möge es uns noch gestattet sein, das, was er über die Begriffe: „Gut und Böse" sagt, zu prüfen.

„Alles das nämlich, was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung führt, haben die Mensehen gut, was aber diesen entgegengesetzt ist, böse genannt."

Gut und böse sind also nur Namen, welche keine absolute Gültigkeit beanspruchen. Was dem Einen gut ist, ist dem Andern böse, und was dem Einen böse, das ist dem Anderen gut. Allerdings musste Spinoza, welcher nur eine mechanische Verknüpfung aller Dinge, auch aller geistigen kennt, auf diese gefährliche Consequenz kommen. Muss doch nach seiner Lehre Alles, das Gute wie das Böse, in gleicher Weise nothwendig sich ereignen. Freilich ist nun der Muttermord Neros nicht mehr verwerflich, Richard des Dritten scheusälige Thaten dürfen nicht mehr getadelt werden. Entschuldigt ist Franz Moors Grausamkeit, entschuldigt

die Bartholomäusnacht und das Dänenblutbad. Die Lehre aber, aus welcher sich solche Folgerungen ergeben, ist falsch. „Eine ganz mechanische Handlung, ein durchaus vermitteltes Dasein ist undenkbar. Eine reine Selbstthätigkeit muss dem Mechanismus überall zu Grunde liegen. Eine solche stellt sich unmittelbar im Bewusstsein dar; und sie wird Freiheit genannt, sofern sie sich dem Mechanismus der Begierden entgegensetzen und ihn überwinden kann.“ Jakobi: „Ueber die Lehre des Spinoza Bd. IV Abt. I p. 25.“

Anmerkungen.

1) Moses Mendelssohn. An die Freunde Lessings. Ein Anhang an Herrn Jakobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin 1786.
Fr. H. Jakobi. Wider M. Mendelssohn Beschuldigungen. Leipzig 1786.

2) Moses Mendelssohn. Vorlesungeu über das Dasein Gottes.

3) Goethe. Aus meinem Leben. Vierter Theil; sechzehntes Buch; im Anfang.

4) Carl Thomas. Spinozae syst. philos. deli. Regio 1835. Spinoza als Metaphysiker. Königsberg 1840. Spinozas Individualismus und Pantheismus. Königsberg 1848.

5) Zimmermann. Ueber einige logische Fehler der Spinozistischen Ethik. Wien 1850.

6) In dem Gespräche, zwischen dem Verstande, der Liebe, der Vernunft und der Begierde, welches eingeschoben ist in der Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück findet sich schon der Substanzbegriff. Es ist aber nachgewiesen, dass dies Gespräch unabhängig von Kartesianischen Sätzen entstanden ist, z. B. von Richard Avenarius Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten. Leipzig 1868.

7) Hegel. Werke XV. p. 358.

8) Sp. Ethica p. II prop. VII.

9) Richard Avenarius hat in der schon erwähnten Schrift nachgewiesen, dass Spinoza von seinem Standpuncte aus Recht hat, das Unendliche, das höchst Vollkommene und Allerrealste gleichzusetzen, wie es hier geschieht. „Das Unendliche hat ausser sich das Nichts, es enthält also auch jede Vollkommenheit und ist somit das höchst Vollkommene oder das Allervollkommenste und als alle Realität umfassend Totalität der Realität oder das Allerrealste.

Das höchst Vollkommene oder Allervollkommenste umfasst alle Vollkommenheit, es ist ohne Negation, denn eine solche würde seine höchste Vollkommenheit aufheben und ohne Beschränkung, also unendlich. Da es alle Vollkommenheiten umfasst und Realität Vollkommenheit ist, umfasst

es alle Realitäten und ist somit Inbegriff des Seienden, Totalität der Realität, mithin höchste Realität. Das Allerrealste umfasst alle Realitäten, denn sonst fehlte ihm ein Reales und es wäre nicht das Allerrealste. Als Inbegriff aller Realität umfasst es alle realen Vollkommenheiten, es ist daher das Allervollkommenste oder höchst Vollkommene; und da es als Totalität der Realität nicht beschränkt werden kann, ist es unendlich.

So sind denn schliesslich die gefassten Begriffe völlig gleich, denn sie drücken nur von verschiedenen Gesichtspuncten den Begriff der Gesammtheit des Seienden oder des Seienden schlechthin aus."

Ausserdem sind die Erläuterungen zu Spinozas Ethik v. Kirchmann an vielen Stellen benutzt worden.